

フロイトの共同体論(1) : 主体論の変容

著者名(日)	渡部 壮一
雑誌名	山梨学院大学法学論集
巻	41
ページ	295-310
発行年	1999-02-12
URL	http://id.nii.ac.jp/1188/00000811/

論 説

フロイトの共同体論（1）

——主体論の変容——

渡 部 壮 一

目 次

- 一 序論 真の意図
- 二 本来ラディカルな理性の発現

一 序論 真の意図

本論は、近代の政治思想において、共同体構想の最小構成単位としての主体と理解された個人の再検討を試みるものである。それは、いかに主体を理解するかによって、その主体の本質にとって相応しい共同体の構想自体が決定されるからに他ならない。そして、この近代的主体に決定的な変容をもたらした思想家こそジークムント・フロ

イト (Sigmund Freud 1856～1934) であった。では、彼が抽く個とその共同とは、近代的なそれらとはいかなる点において本質的に異なると言えるのか。

フロイトは、心理学を単なる病理学の領域から解放して精神分析という人間の自己理解に資する科学的・普遍的方法論を提唱した人物として知られている。そのことから、フロイトは医学のみではなく他の文化・精神領域の科学的方法論の提唱者としても理解されてきた。⁽¹⁾ そのことは、彼が著わした諸作品が多くのジャンルに涉るというのみではなく、医学自体の性質、すなわちヒポクラテスやパラケルスス⁽²⁾以来、医学が人間を対象とする上で抱えてきた難問、すなわち教育や政治、それに宗教や国家に至るまで人間活動の全領域と係わらずには人間の肉体と精神の治療が困難だという事実にも由来するであろう。しかも、医学が他の人間活動から完全に自由には存立し得ない性質を持つのなら、フロイトの真の意図を純粹に医学の領域に限定して理解して良いか否かが問題となるであろう。なぜなら、彼は病理学という医学固有の方法論の領域から、他の人間活動、特に広義での共同体の領域に方法的な途を拓いた思想家として評価されているからである。⁽⁴⁾ その方法論こそ精神分析に他ならなかった。従って、以下序論では、単なる医学の領域に留まらない彼の意図とは何か、何を問題とし、何を解決しようとしたのが論じられるであろう。例え、それがいかに一見純粹に精神分析固有の領域でのテーマに限定して論じられているように見えようとも、それは方法論の問題として取り上げることが出来るに過ぎない。問題は、フロイトが何を対象とし、何を明らかにしたいと願ったのかという点である。従って、これ以後の章において、その意図の実現のために近代的共同体における最小構成単位としての主体の読み替えを余儀なくされたことが論じられるであろう。

彼の思想の基本姿勢は、近代の精神としての主体の理性性を徹底させたものであった。フロイトは、微塵の曇り

もない理性的方法論、すなわち区別し分類し分析する姿勢を生涯通して貫いた。それだからこそ、主体の合理と不合理とを区別し分類し分析することが出来たといつてよい。その際、主体の合理性の根拠としての理性をも不合理な主体に対して相対化することが求められた。それは、彼に重大な自己分裂の局面を提示するものであった。相対化され分析の対象となった理性とそれを分析する彼自身の理性的視線とが自己の内において分裂せざるを得ないからである。彼は、両者を統合しようとは意図しなかった。両者の間で起こる出来事の一切を書くことにおいて、本来ダイナミックな理性の運動を歴史として留めようと意図したのである。⁽⁵⁾フロイトは、近代적自我の分裂を解決しようとはしなかった。それを、明晰に承認し赤裸々に表現したのである。そのことは、後の研究者に多くの影響を与えつつ解釈上のアンチノミーを与えた。

すなわち、フロイトの思想は、研究史上二つの解釈を許してきたのである。彼は一方で「現代思想の通奏低音を形成した」最初の思想家と呼ばれながら、他方で「最後の啓蒙主義哲学者」⁽⁷⁾とも呼ばれてきたことがそれである。この二つの解釈は、一人の精神分析を創設した人物のいかなる特色を言い表すものであろうか。それは、彼の精神の二つの顔に過ぎないのであろうか。それとも、それは二つの解釈を許す分裂し緊張した精神が彼の思考を引き裂いていることを意味するのであろうか。この問題を明晰にするためには、彼の精神のベクトル、すなわち真の意図を明晰にする以外にはない。

フロイトが、「現代思想の通奏低音を形成した」人物として評価される主張の根拠は、フロイトの方法論こそ近代적自我の意識と存在の直接性の虚偽的性格を指摘した点にある。そのことによって、現代の思想は、世界を形成している理性的認識の対象について直接論じることを止め、それらを媒介している言語、身体、記号等について論じ

てゆくこととなるのである。⁽⁸⁾

彼を「最後の啓蒙主義哲学者」と評価する主張の根拠は、例えばフロイト自身述べているように、「私がしたのはただ、そしてそれがわたしの論述の新しい唯一の点であるが、偉大な先駆者たち（ヴォルテール、デイドロ、リヒテンベルク、レッシング等 筆者記）の行った批判に心理学的な論拠を幾つか付け加えたことだけである」⁽⁹⁾とすること等に由来する。ここで偉大な先駆者達の行った批判とは、宗教批判のことである。ヴォルテールもフロイトも宗教と科学とは全く相容れないものと考えていた。何故なら、科学も宗教も等しく人間と世界の全面的な理解のための方法を内包するからである。両者はそれぞれの方法論に従い、他の一切の介入を許さない絶対的に閉じられた世界観を形成する。従って、両者は論理的に寛容の立ち入る間も許さずに対立せざるを得ない。従って、彼の生涯を通しての問題意識の基本的な枠組みは、宗教批判であるとする多くの研究がある。⁽¹⁰⁾

しかし、フロイトは、断絶している二つの思想潮流、すなわち近代と現代思想との狭間にその思想を形成したのではない。仮にその二つの思想潮流が定説であったとして（このこと自体必ずしも定説化しているとはおもわれないのであるが）、彼の思想が近代としての啓蒙主義を徹底したとする見解に対して、現代思想の通奏低音を形成したとする見解を同質の思想的土壌で並列し比較することには無理がある。なぜなら、解釈の方法論の混乱が予想されるからである。それは、フロイト自身の意図を彼が生きた時代において可能な限り明確にするという解釈学的方法論と、現代に生きる我々の問題点の源泉を過去のフロイトの主張に求めることによる問題史的方法論とによってフロイト解釈の接点を喪失するからである。しかし、本論で問題とするのは、方法論上の難問についてではない。⁽¹¹⁾フロイトの精神分析は、理性万能主義への批判の結果生じたものではないと言うことを論じることである。こうし

た主張の背後には、「ヨーロッパ近代主義」への再批判が潜んでいる。しかし、フロイトの精神分析は、こうした解釈とまったく反対に、理性主義を徹底させた結果だと思われる。理性が、「私」においてその主人公の座から降りたのは、理性がその役割を終えたからではない。理性は、その役割である合理的認識を貫徹させるために自らを相対化させたのである。信仰と言っても過言ではない理性の普遍性への信頼を、理性の立場から相対化させたと言える。すなわち、理性はカントによって指摘されたその本質的性質としての超越性を自ら放棄したのである。それは、何よりも理性自身が理性的立場を貫徹することにより、理性のイデオロギー性を暴露するためであったと言ってもよい。従って、フロイトの思想を、近・現代の狭間で、どちらに属するのと言う議論は、彼の生涯の課題を啓蒙主義的理性の徹底にみる立場からすれば不毛であると言える。

最後に、フロイトの精神分析が、特に近代的政治思想に与えた影響を見過すわけにはいかない。近代における政治思想の共同体構想は、伝統的共同体を観念の上であれ歴史の上であれ個にまで解体して、人間本性の十全な完成を目指して共同体の再構築を行った。従って、この共同体構想は、現実の共同体と所与の政治権力への再批判を繰り返す運命を荷うのである。この共同体の最小構成単位としての個とは、固有な原理としての自由とそれが実現される共同体において初めて実現されるという意味で、譲渡され得るものであれ譲渡され得ないものであれ本来相対的な権利とによって認識される主体である。自由権とは、経済的で政治的な主体の絶対的で固有な価値である自由の相対的表現であった。こうした理由から、自由は常に硬直化し有名無実となる相対的世界において常なる動動的な焼き直しを迫られることとなる。

フロイトの問題を二つに分断している解釈をその論争の混乱から救い出し、彼自身の意図に出来るだけ接近でき

うる方法があるとするのなら、彼が生涯を通して論じた人間論に着目せざるを得ない。以下では、彼の人間論の出生の思想的背景、すなわち人間観から超越論喪失の過程を論じる。その上で、超越論無きフロイトの個と共同の特徴について論じる。

二 本来ラディカルな理性の発現

近代は、自然の必然的世界から解放されて、人間固有の文化領域としての自由な世界を作り上げること成功した。それは、自然科学の発達による自然観の変遷によるとされてきた。それは、何よりも宗教あるいは古代的な絶対的自然観から、観察者の視線を通しての相対的自然観へ転換したことを意味した。そのことは、観察者の視線自身をも相対化するまでに徹底されていく。理性は、自らをも相対化せずして如何にして自由であることができようか。自由は、このようにして自己相対化という本質的な疎外と抑圧（視線と思考とによる認識主体としての私と視覚と思考の対象としての私との分裂と、後者すなわち私ならざる私としての他者による私への（自己）規制のこと）を前提とせずして成立しないのである。またそれに耐えることなくして自由はそれ自身たり得ないし、分裂した私のこうした相互運動こそが、主体の自立 Autonomie を生み出すのである。このように、自由は単なる放恣を意味するのではなく、特定の疎外と抑圧とに同意することによって成立するのである。自由は、それ自身に本質的な意味があるのではなく、特定の疎外と抑圧の同意にこそ自由の本質があるといえる。⁽¹²⁾では、同意する私とは何か。何れにしても、分裂した私の何れでもなく超越的な私と言う外はないのであろうか。しかも、この同意する私

にこそ無条件な現実感覚が潜んでいる。仮構されない超越であるこの私、否定的な他者としての私こそ、想像力を生産し世界を構築する豊かな土壌であると言えよう。⁽¹³⁾ この重大な問題は、この私に言及し理性の徹底した手段化によつて精神分析という方法論を明晰にしようとしたフロイトに言及することにより明らかとされるであろう。しかし、ここではしばらくフロイトに至る途が示されるであろう。

S・ジジェクは、その著“*Turning with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*” 1993の冒頭でデカルトとカントを引き合いに出して、この無限循環の結果帰結する現実観の混乱を述べている。⁽¹⁴⁾ 特定の疎外と抑圧とは、観察者Ⅱ主体自身の相対化に伴う純粹統覚としての経験的主体と叡智的な自己である超越的主体との空虚な無限循環に由来する。

彼によれば、デカルトは伝統的な存在論の一貫した宇宙観に最初に亀裂を入れた人物であるという。すなわち、「私は考える」という点に絶対的現実性を集中させるといふ。それは、コギトをレス・コギタンス(考えるもの)に還元することである。彼によれば「現実性のテクスチャーに彼がつけた傷を縫いあわせる」⁽¹⁵⁾と云うのである。

デカルトは、懐疑主義の立場はとらない。なぜなら、数学的現実性を問題とした彼にとって懐疑とは不完全さの証だからである。考える私は確実である。従つて、考えている私は在るというのはあまりにも単純に逆転した神学である。カントのデカルト批判によれば、デカルトの命題は、「私は考える」なのであり「考える私」ではない、従つてそれは次にくる述語を用意せねばならない。従つて、この命題が直ちに「ゆえに私は在る」という文として完結されることはない。カントによればデカルトは、「私は考える」を具体化し、「考えるわたしは確実に在る」としたと云うのである。⁽¹⁷⁾ すなわち、「思考する私の存在確実性ゆえに私は存在する」というのでは同義反復である。

もし、デカルトが「私は考える」を実体化することなく「ゆえに私は存在する」を続けて一文を確実に完結させ得ると考えていたのなら、「私は考える」は実体ではなく表象となる。問題は、その表象の確実性に同意し「思考する私」を存在へと結合させるメタ存在としての他者の存在（もしくは仮構された神）を背後に想定されていなくてはならない。それは、彼が批判した伝統的存在論へ立ち戻ることを意味する。もし、存在論的一貫性を無視するとするのなら、他者との相互同意の通路を失った「自閉症」的私を認めることとなる⁽¹⁸⁾。

しかし、カントの批判は、思想史の方法論上熟慮せねばならない点が残されていると思われる。というのも、生涯を通して数学的論理性にこだわったデカルトが、彼の思想の中核をなすこの命題において論理としてのレトリック上の過ちを犯すとは考えにくいからである。それでも、カントの批判の見解からデカルトのこの命題を検討可能であるとするのなら、第一に上がってくる疑問は、なぜデカルトがレトリック上批判を受けるような論理的不備を犯してまで（あるいは、それを承知の上で）この命題を述べざるを得なかったのかということである。もしも、デカルト自身の思考においてレトリック上論理が一貫していたと考えるのなら、どのように考えればよいのであろうか。表象としての私と存在としての私の自己分裂を論理的に一貫させるためには、超越的私（＝他者）を要請し呼び出さなくてはならない。しかし、このような思考の道程が、結論として彼自身の批判の対象である伝統的存在論の一貫した世界観への立ち戻りを意味せざるを得ないとするのなら、超越論的私はその分裂と統合の背後に隠さねばならないこととなる。この場合、超越的私は、統合のために要請され呼び出されたものである。

伝統的存在論的世界観では、超越者は要請されたものでも呼び出されたものでもない。第一に一切の根源と全体において「在りて在るもの」である⁽¹⁹⁾。従って、モーゼは超越者である神によって呼び出され（召命）、そのように

「在る」のである。現実とは、モーゼにおいてあるのではなく、神においてあるのである。デカルトの思考経路は、その全く逆であり、従って超越的私は仮構された超越なのであり、現実的なものかではない。現実には分裂している私の側にあるのである。しかし、この現実には分裂している私において疎外されているために、失われたものとして認識される。すなわち、分裂した私の自己同一性の回復は、現実性の回復という作業として自覚されるのである。また、彼は現実を超越にあるのではなく私の自己同一にあることを論証しようとするのである。そのような作業において、仮構された超越的私を隠蔽するのである⁽²⁰⁾。

その隠蔽の方法は、巧妙である。分裂した私の統一の現実性は、身体の細部に至るまで張り巡らされた繊細な感覚器官によってもたらされるのである。確かに、感覚器官の機能それ自体は。物理的論理において一見科学的に論証されよう。この感覚器官の機能がもたらす情念としての結果（驚き、愛憎、欲望、喜び、悲しみ）は、直感によって与えられるのである⁽²¹⁾。デカルトによれば、それら情念は血液中の微細物質が松果腺に作用した結果生ずるといふ。それを、現実性と呼ぶのである。しかし、この感覚器官による自己同一の確証においても最終的には自己分裂を避けるわけにはいかない⁽²²⁾。なぜなら、感覚器官の物理的論理性とその結果もたらされる私の現実性との統一は、自由な私が物理的には必然的な世界に居場所を持たないという限りにおいて、直接には演繹も統一も出来ないからである。ただ、私の内部に起こる諸所の現象を結合させる座標系においてのみ現実には確実なものとして直感されるのみなのである。この引き裂かれた私を統一し、現実感覚を論理的に準備するものこそ隠された私、仮構された超越的私である。

この私の内部において引き起こされる諸現象が感覚器官を通して至った結果とすることによって、現実を直感す

るというその過程の論理を確実なものであるとするデカルトの思想の背後には、論理を観察している視覚的な超越的私が必要として引き出されなくてはならなかった。この感覚的（視覚的）なものの抽象としての超越的な私は、そのように自覚された私が無条件に「信じ」なければ想定できない。伝統的な存在論における信仰の現実性は、「私は信じる *credo*」のみでは十分でなく、直接的で現実的な実感が伴わずして現象するものではない。

ジエックによれば、「デカルトの宇宙は、フーコーが「言葉と物」で述べた古典的エピステーメの段階に止まっている。その認識論的領野は、表象の因果的な連鎖の形成、その明晰さと明証性、表象と表象される内容との連結などといった、表象をめぐる問題構成によつて統御されている。コギト・エルゴ・スムにおいて絶対的現実性のポイントに到達しながら、デカルトはコギトを現実性の全体に対応する相関項としては、つまり、現実性の外、現実性から除外されていて、現実性の地平を輪郭づけるもの（ヴィトゲンシュタインの『論理哲学論考』における、よく知られた、見られる現実性の一部には決して成りえない目についてのメタファーの意味で）としてはまだ捉えられてはいない。それ自身に対向する *opposed* 対象世界を自発的（自然発生的 *spontaneous*）に構成する自律的な行為者 *agent* というよりは、デカルトのコギトは、むしろひとつの表象であり、觀念に内在する連鎖作用に示たがってわれわれを、別の、より上位の表象群へと導くものである⁽²³⁾と論じる。しかし、デカルトの直接的な実感、すなわち現実感覚は、無条件なのであり、従つて無条件な自由を本質とする自我、すなわち超越的自我を示唆しているのである。デカルトの私は、単に表象群のではなく、その背後にすでにカントの超越的自我を論理的に準備していると言える。このように分裂した私を、単なる表象としてではなく、普遍的な人間論として積極的に論じた同時代の思想家としてパスカルを忘れて論じることができない。

パスカルは、人間を「天に己を掛けるものなく、地に己を支えるもののない存在⁽²⁴⁾」として表現した。彼は、人間を無限と無、偉大と悲慘の間に浮遊する存在として描いた。宇宙の一点としての無と悲慘を背負った人間は、同時に思考することにより宇宙を被う無限と偉大を引き受ける「考える葦」である。その引き裂かれた人間の現実を統一できるのは、イエスの愛をおいてはない。パスカルは、人間存在の無・悲慘と主体である思考する人間の無限・偉大とを超越した神の現実において、すなわち神の人間に及ぶ愛において示すのである。その限りで、彼は一度引き裂かれた宇宙の必然と主体の自由とを直接的で直感に顕れる神の現実において再び調和へと秩序づけたといえる。確かにパスカルは、哲学の限界を指摘して神の超越性を直感することに人間の尊厳の根拠を見出す。しかし、彼の思想は、人間自身の限界を積極的な意味へと転換したという一点において人間の作為の可能性を強調するのであり、その限りで近代の思想家であるといえる。

パスカルは、信仰と思惟とを調和させたといえよう。また、そこにこそ彼の思想の中核があったといつてよい。それにもかかわらず、ジェズイットとジャンセニズムとの間の神学論争が起こった時、彼は、自らの信仰の立場であるジャンセニズムを擁護して、ジェズイットの道徳的退廃を厳しく追及し、論争におけるある程度の勝利を収めるのであるが、政治権力を背後にしたジェズイットの弾圧が強まると、自らの主張が受け入れられないことを知り論争から身を引くのである。彼は、自らの信仰の立場を政治的に擁護し実現することに失敗し、自らの超越的（絶対的ではない）寛容を現実的には断念するのである。この事実から明らかとなるのは、第一には人間の尊厳と自由とを実現するための政治的構想の必要性であり、第二には、信仰の表象としての宗教における相対性・限界性を理性により承認することであつた。⁽²⁵⁾

閉塞した状況に直面して、われわれが行ってきたことは常に変わらない。そして、それは常に勇氣ある決断に満ちている。閉塞した状況の前で、状況の構造を否定し時代から背を向けることなく、積極的に状況を肯定し、さらに現実に立ちふさがる構造全体を人間活動の内に肯定的に位置付けることに成功した時にこそ実のある次なる全体が現れるのである。⁽²⁶⁾

デカルトにおける分裂した私の背後に隠された仮構された私を積極的に私の外に置き、私の理論的・実践的な能力の可能性を開いた思想家こそカントであった。カントは、さらにパスカルが希求した人間の尊厳と自由との実現を理性的主体において行おうとする。それが可能となるためには、理性的主体の理論的・実践的限界を信仰の側からではなく、人間の理性の側から積極的に承認する必要があった。人間理性こそが、主体の客体に対する限界を人間が作り上げる自由な文化世界としての固有な領域と承認することが出来るからである。カントにおいて示されている重要な点は、側からではなく人間の側からの理性領域が徹底して示されたのである。カントにおいて示されている重要な点は、彼以降の思想から超越の側からの視点が消失し、超越が語られたとしても仮構されたそれであり、主体の構想力の側からの要請としてのみ語られるにすぎない傾向を作り出したということである。その傾向は、カントが何を時代における閉塞状況と考えていたのかに起因する。

本来、超越性の説明は超越者の属性について行われる際の主題である。伝統的な存在論の世界観の本質を構成する概念である。ヘレニズム期におけるユダヤ教の思想家であったアレキサンドリアのピロン（c. 20B. C. – c. 45A. D.）は、超越者の属性を論じた代表者といつてよい。彼によれば、神の超越性は、「不可認識、不可命名的、不可視的であり、いいあらず、性質もなく、現象としても現われない」⁽²⁷⁾のだという。つまり、神の超越性は「無

名性」にある。この人間の側から表現するかぎりでの絶対的超越性は、不可知でありながらあくまで暫定的な概念の獲得の方法において二様の世界観で表現されてきた。

第一には、神秘主義のそれである。ピロンによれば、超越者である神が物質的な世界に働きかけるためには中間項が必要である。彼は、その中間項をロゴスであるとした。ロゴスを媒介として神の創造と啓示とが神の御業として行われる。人間は、神に似ることによって幸福を得る。この神との漸近的な合一は、神秘主義の特徴であるといえよう。第二には、神の「受肉」という概念による世界観によって表現された。「受肉」とは、ロゴスが実体としての肉体となったことを表現している。この概念の根拠は、決して人間の生活実感からかけ離れたものではない。なぜなら、生活はそれ自体において言葉が肉となる過程だからである。そこには、空虚な言葉はない。ヴィトゲンシュタインが、次のように語る時、彼は実感としてのかけがえない言葉について論じているのである。「私的体験を記述できるような言語など存在しない」としても、「日常言語は、人間の有機的組織の一部であつて……われわれの日常言語の全命題は、事実あるがままで、すでに論理的に完全な秩序が与えられている」のである。⁽²⁸⁾

ギリシャ的二元論では、我々の肉体は有限であり、魂は普遍である。従来から、この「受肉」の概念の説明はギリシャ的二元論によりなされてきた。例えば、それは「被造世界の全体を絶対的に超越した存在が、つまり『天に属するもの』が、この地上における『肉』の世界のただ中に降りてきて『肉』における實在の個人として歴史的時間の中で生きた」という表現で明示されてきた。こうした二元論的思考様式は、カントに至って、「絶対的に未知なるものが相対的に未知なるものの解明のために」用いられているが、それが「我々にとって何の助けとなるのか」という批判へと導かれる。しかし、「受肉」という概念は、概念操作による説明より我々の実感に近いもので

ある。我々の実感からすれば、絶対的未知と相対的未知とは、区別されるものではない。なぜなら、両者の区別が成り立つなら両者は未知ではないこととなるからである。その区別には、絶対と相対という認識における未知の前提が必要となる。また、認識の客観的妥当の世界を確定することは、未知の世界を確定することとなる。

しかし、デカルトからカントに至る近代の思想傾向は、この素朴な実感としての「受肉」という概念を放棄したと言えよう。その結果、この素朴な実感としての「私」は、観察の対象としての「もの」^{es}としての「私」と観察者の主体としての「私」とに分裂し、もはや両者の統一は、問題視されなくなった。それは、フロイトにおいて初めて認識されたことではない。近代的な自律的理性が自らの論理を完徹させた結果であった。

〈注〉

- (1) Peter Gay "The Freud Reader" W. W. Norton & Company. New York. London, 1989, P. 783, P. 791.
- (2) Corpus hippocraticum にあれば、ヒポクラテスは、健康状態 eukrasie と病気の状態 dyskrasie とを明確に区別した。彼は、医学をいっただん社会から切り離し、病気を自然に由来するものとするこにより、医術を社会の中に明確に位置付けたのである。そうすることにより、彼はそれまでの病気に対する社会の迷妄を断ち切ったと言えよう。
- (3) Kurt Goldammer "PARACELSUS Natur und Offenbarung" Theodor Oppermann Verlag, Hannover, 1953, P. 20.
- (4) H. A. Murray "Freud und His Followers" New York. Signet, 1971. P. 7.
- (5) Peter Gay "Freud eine Bibliographie für unsere Zeit" Fischer Taschenbuch Verlag Frankfurt am Main, 1995, P. 337.
- (6) Sigmund Freud "Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse" Biographisches Nachwort von Peter Gay, Fischer Taschenbuch Verlag, 1985, P. 45.
- (7) Peter Gay "A Godless Jew Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis" Yale University Press, New Haven and London, 1987, P. 38.

- (8) 啓蒙主義者であった彼らが一貫して共通する点は、宗教もしくは教会が人間の自由な理性的活動をその権力と権威により政治的支配に包摂する道具となつてゐる点であつた。
- (9) Sigmund Freud “Neue Folge der Vorlesungen” Biographisches Nachwort von Peter Gay, Fischer Taschenbuch Verlag, 1985. P124.
- (10) Anon., “Psychanalyse und Religion” Suddendeutsche Monatschifte, XXV, 1921.
- (11) Ple, Albert “Freud et la Religion” Paris. CERF. 1968. P. 20.
- (12) Sigmund Freud “Schriften zur Gesichte der Psychoanalyse” Herausgegeben voneingeleitete von Ilse Grubrich-Schmitis, Fischer Taschenbuch Verlag, 1986. P. 87.
- (13) Ibid., P. 90.
- (14) Ibid., P. 106.
- (15) Slavoj Zizek “Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology” Durhan: Duke University Press, 1993, P. 76.
- (16) Ibid., P. 23.
- (17) Ibid., P. 25.
- (18) Jacques Derrida “Politics of Friendship” Translated by Geroge Collins, Verso, London, New York, 1997, P. 145.
- (19) 『田辺聖子』新刊伝記
- (20) Slavoj Zizek “Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology” Durhan: Duke University Press, 1993, P. 90.
- (21) Ibid., P. 89.
- (22) Ibid., P. 32.
- (23) Ibid., P. 37.
- (24) M. Pascal “Panses” Ervres Completes, preface d’ Henri de l’Institut, presentation et notes de Louis Lafuma, Aux Editions du Seuil, 1963, pp. 493-641, P. 168.

- (25) 田辺 保『パスカル伝』、『パスカル著作集 別巻Ⅱ』教文館 一九八四年 参照。
- (26) K・レーヴィット『学問とわれわれの時代の運命』上田忠男・山之内靖訳、未来社 一九八九年 参照。
- (27) 蛭沼寿雄・秀村欣二・新見宏・荒井献・加納政弘『原点新約時代史』山本書店 一九七六年 五七七一六二三ページ。
- (28) Ludwig Wittgenstein "Tractatus Logico-Philosophicus" London: Routledge and Kegan Paul, 1974, P. 34.